

La fisura del Sistema: De Schelling y Hölderlin a Deleuze

AMANDA NÚÑEZ GARCÍA, Universidad Nacional de Educación a Distancia

Hay un amplio criticismo contemporáneo que tiende a acercar el pensamiento de G. Deleuze al Idealismo a partir de una lectura de la Univocidad deleuzeana como Uno-Todo señalada A. Badiou en su libro: *Deleuze. El clamor de ser*¹. Sin duda esta corriente es muy interesante pero poco lúcida en cuanto intenta algo así como mostrar que Deleuze es un idealista. Hay, sin embargo lecturas más lúcidas al respecto de este acercamiento que no intentan subsumir el pensamiento deleuzeano en una identidad con otros pensamientos, sino hacer notar las resonancias posibles para bien de las dos filosofías que tratan, siendo por ello, menos sesgadas, más complejas y completas.

En esta corriente libre encontramos tanto a Jean-Christophe Goddard que aproxima el pensamiento de Deleuze al de Fichte a partir de la cuestión esencial de la imagen y la simplicidad (en el cual no podemos entrar)²; y la que Alberto Toscano³ efectúa respecto al pensamiento de F. Schelling el cual nos mueve a esta ponencia.

En efecto, Toscano, sobre todo a través de la noción Schellingniana de “*Construcción*” ya comenzada el *Sistema del Idealismo trascendental* (1800)⁴ y proseguida en el artículo también de Schelling: “*Construcción en Filosofía*” (1803)⁵, hace notar la importancia que el filósofo alemán da a la producción o construcción del Sistema. Si en estos textos tempranos de Schelling todavía se trata de una génesis lógica, a partir de *Las Edades del Mundo*⁶ transmuta a una “Intuición productiva” puramente orgánica que funciona a modo de *ausencia o de fondo sin fondo (Ungrund)*. Esta noción de *Construcción*, mucho más materialista en cierto modo, se acerca a la noción deleuzeana de *Plano de Inmanencia* que es, según Deleuze: “materia del ser e imagen del pensar” y que veremos al final de nuestra ponencia⁷.

Ahora bien, para llegar a esta Tesis debemos dar un rodeo en orden a notar por qué podríamos decir con Toscano que hay una cercanía entre Deleuze y Schelling más profunda que entre el filósofo francés y cualquier otro sistema que solemos llamar idealista (alejándole sobre todo de Hegel a quien Deleuze suele repudiar una y otra vez). Esta cercanía es, sin duda la que se deriva de la crítica que Hölderlin hace al idealismo Fichteano y que, según palabras de Marzoa⁸, obliga tanto a Schelling como a Hegel a intentar recuperar un Idealismo salvando el obstáculo que su gran amigo Hölderlin les ofrece.

El argumento de Hölderlin es el siguiente en el texto nombrado como “Juicio y Ser” de sus *Ensayos*:

¹ A. BADIOU: *Deleuze. El clamor de ser*. Manatíal, Buenos Aires, 1997. Esta corriente podría envolver a BERGEN, V.: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Hartman, 2001, GUALANDI, A.: *Deleuze*. Colección: Figures du Savoir Paris : Les Belles Lettres, 1998; y gran parte del criticismo actual sobre el pensamiento de Deleuze.

² J-Ch. GODDARD: *Mysticisme et folie : Essai sur la simplicité*. Desclée de Brouwer, 2002.

³ A. TOSCANO: “Philosophy and the Experience of Construction” en J. NORMAN & A. WELCHMAN (Eds.): *The New Schelling*, Continuum, London, New York, 2004. pp. 106-127.

⁴ F. W. J. SCHELLING: *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez.

⁵ F. W. J. SCHELLING: *Schellings Werke (SW)*, V.

⁶ F. W. J. SCHELLING: *Las edades del Mundo*. Akal, Madrid, 2002.

⁷ G. DELEUZE y F. GUATTARI: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991. p. 52. Trad. Cast., p. 54.

⁸ F. M. MARZOA: *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992 y *Hölderlin y la Lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995. *Passim*.

«Ser— expresa la ligazón del sujeto y el objeto. Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser pura y simplemente, como ocurre en el caso de la intuición intelectual.

Pero ese ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo “Yo soy yo”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mi mismo?, pero ¿Cómo es posible la conciencia de mi mismo? Es posible porque yo me pongo enfrente [...] me separo de mi mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. [...] Por lo tanto, la identidad no es la unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto»⁹

Ya notamos cómo este argumento encierra una crítica furibunda al Fundamento como Identidad fija y a la Reflexión. Pues toda reflexión e identidad al generar un fundamento fijo y hacerlo separarse de sí mismo para reflexionarse, generan ya una dicotomía y, por lo tanto, no pueden hacerse cargo de un Ser Absoluto. Omitirían la naturaleza misma de lo absoluto que consiste en aquello en lo que no puede haber *Ur-Teil* (Juicio), esto es, partición alguna por tratarse de lo simple.

No podemos introducirnos en la solución que aporta Hegel a este problema, pero podemos acercarnos sucintamente a la solución de Schelling, diametralmente opuesta para Deleuze al racionalismo hegeliano el cual deja todo en el terreno de la representación, subsumiendo toda diferencia a una oposición que será superada finalmente en una identidad¹⁰.

Schelling, en su búsqueda de un ser absoluto, ya en las *Conferencias de Stuttgart* y en *Las Edades del Mundo* (1810-1833) comienza a hacer notar la noción de un *Fondo*, al cual se refiere Deleuze como un ser implícito de las existencias más allá del fundamento que no es un no-ser (oúk Ón) sino un (mÆ Ón), un ser problemático o no existente¹¹. De este Fondo problemático, es decir, que no posee Identidad ni reflexión sino que se establece como problema o cuestión, se generarían, sin partición, las diferencias a partir de las *Potencias* diferenciadoras mismas de ese fondo, de la Potencia que ese fondo es.

Esta consideración del *Fondo* y de la y las *Potencias* es la zona del pensamiento schellingiano que más le interesa a Deleuze y, en cierto modo, es la senda que continúa el filósofo francés en una parte muy explícita de su sistema, lo que llama la *segunda síntesis del tiempo* y la *individuación*. Deleuze toma enteramente a Schelling para presentar la *individuación* o la *génesis estática* (que no tiene por qué conllevar historia dinámica y sí acontecimientos)¹². La individuación es el modo de proceder de la Potencia de Schelling. No parece haber, según consideraciones deleuzeanas, en Schelling un fundamento que reflexionara o se partiera a él mismo, generando algo distinto y separado de ello (o incluso ello mismo) ($A=A$), sino un Fondo problemático, inexistente y potencial que generaría incluso la representación misma. Por lo tanto, los diferentes grados potenciales: A, A2, A3 serían lo mismo que los números al número 0 intensivamente. Es decir, todos los números parten de cero y no eliminan su cero para hacerlo, aunque, por otra parte, son distintos de ese cero potencial en cuanto están determinados como números. El cero subsiste en ellos, es el ser implícito de la existencia de cada número.

Ahora bien, no se puede considerar este sistema numérico como extenso, en el momento en el que ello se hace y se da una homogeneidad espacial a los números como partes de un todo (que sería más bien un Uno que se parte a sí mismo y no un Cero que insiste y no existe), todo este sistema de potencias caería en la representación y volveríamos al mismo problema de la Identidad, el Fundamento y la

⁹ HÖLDELIN: *Ensayos*, Madrid, 1997. p. 28. Prólogo, traducción y notas de Felipe Martínez Marzoa.

¹⁰ G. DELEUZE: *Différence et répétition*. PUF, Paris, 1968. pp. 243, 353. Trad. Cast. 284, 404 y ss.

¹¹ Cfr. Op. Cit. pp. 246-247; Trad. Cast. p.289.

¹² G. DELEUZE: Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires. Cactus, 2003. p. 49.

Reflexión que queríamos eliminar. Al contrario, como Deleuze dice en sus cursos sobre Kant, hay un modo de los grados de potencia que es sólo intenso. La luz (como en el modelo neoplatónico), la temperatura o la velocidad contemplan estas magnitudes intensivas que se individúan en grados sin que haya homogeneidad entre ellos, sin que sean descomponibles pues no sólo es simple el fondo o Cero de esa potencia, sino también todos sus grados. Según un ejemplo, si tenemos una temperatura de 30 grados, ella no es la suma de tres veces diez grados¹³, esto es, la diferencia cuantitativa de la potencia genera diferencias cualitativas indescomponibles. Como dice Heidegger:

*«Un tono fuerte, por ej., no está compuesto de un determinado número de tonos, sino que desde el tono débil hasta el fuerte hay un escalonamiento de grados. Las multiplicidades de la unidad de intensidad son muchas unidades momentáneas. Las multiplicidades de la unidad de una extensión son en cada caso unidades particulares de una multiplicidad. Sin embargo ambas, intensidad y extensión se pueden coordinar, en cuanto cantidades, con números. Pero con ello los grados de las intensidades no se convierten en un mero agregado de partes.»*¹⁴

Así actúa para Deleuze la individuación de la Potencia schellingniana, por *progresión* frente a, por ejemplo, la oposición hegeliana. Como dice también Heidegger en este texto, la intensidad y la extensión o representación se puede coordinar, de este modo, en el sistema de Schelling no quedan eliminadas las instancias de sujeto y objeto, sino que serían posteriores *modulaciones* –hijas y madres de la representación-reflexión–, de estas Potencias que se ejercen como tales en su acción diferenciadora. Esta solución Schellingniana se acerca a un spinozismo univocista de la Sustancia que es inmanente a sus modos pero no los prefigura de antemano como sí lo harían los conceptos extensos y muertos. De tal modo que, como dice Deleuze, estarían más cercanos en esencia un buey (ya que, según Hegel, de vacas grises se trata) y un caballo de tiro, que este mismo caballo de tiro y un caballo de carreras. Es decir, la esencia se definiría por la potencia y los grados del absoluto productivo más que por un esquema previo de la reflexión que debe doblarse en oposiciones desde el comienzo, aniquilando la simplicidad de lo Absoluto. Es decir, que lo aniquila tratándolo como un uno-todo extenso, un Uno (*Ur-Teil*) que tendría ya la característica de “Partirse” (de tener *Teile*), que estaría ya en el campo de la representación, de las efectividades empíricas.

Con esta operación, Schelling se libera de un Idealismo racionalista de la reflexión, pudiendo cumplir con un sistema que no adolezca del problema que el joven Hölderlin ya había anunciado respecto del sistema de Fichte. Y ello, gracias a una *fisura* de ese mismo sistema, pues, como dice Deleuze en Diferencia y Repetición: *«Así como la diferencia reúne y articula inmediatamente lo que distingue, la fisura retiene aquello que fisura»*¹⁵. Gracias entonces a una fisura sistemática o fondo inexistente.

De esta manera, el Constructivismo del joven Schelling al que apela Toscano, devendría un constructivismo material y, como Schelling mismo dice, orgánico y vivo completamente pues se acerca más a la constitución de un animado desde su líquido amniótico que a una construcción lógica muerta.

Pero en Schelling todavía encontramos, según Deleuze, un problema con la representación. Un problema quizá demasiado ligado a lo orgánico mismo. Dice Deleuze en Diferencia y Repetición:

«Para la representación, es preciso que toda individualidad sea personal (Je), y toda singularidad individual (MOI). Allí donde se cesa de decir Yo (je), también cesa por consiguiente la individuación, y allí donde la individuación cesa, cesa también toda singularidad posible. Es forzoso, desde ese momento, que el sin fondo se represente desprovisto de toda diferencia, ya que no tiene individualidad ni

¹³ Cfr. G. DELEUZE: Curso sobre Kant, 14/3/78.

¹⁴ M. HEIDEGGER: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires, Ed. Sur, 1964, p. 205.

¹⁵ G. DELEUZE: *Différence et répétition*. p. 220, Trad. Cast. p. 260.

singularidad. Esto también se ve en Schelling, en Schopenhauer y hasta en el primer Dyonisos, el del Nacimiento de la tragedia: su sin fondo no soporta la diferencia»¹⁶

En efecto, parece que Schelling finalmente, y a pesar de haber fisurado el sistema sistemáticamente, no se desprende de la cerrazón del sistema, de la cerrazón a la que obliga la representación. De este modo, no acaba de separarse de un intento de equilibrio perdido, pues este fondo oscuro y sin fondo, mirado del lado de la representación y el sujeto sólo es un caos y es terrible, acaba siendo algo más parecido a un no-ser. Y estos problemas aparecen al no separarse tampoco de un ideal humano y sus representaciones como finalidad del sistema. Por tanto, no puede considerar ni *individualidades* ni *singularidades* que no sean finalmente las de un Yo que reflexiona y su posterior hipóstasis. Dice Alberto Toscano al respecto:

«En cuanto el principio no es susceptible de ser construido, la filosofía es siempre ya inmanente al Absoluto, cualquier exterioridad no-filosófica desaparece. La construcción en Schelling no tiene exterior. Se construye a ella misma en el interior del Absoluto, y garantiza esta operación por una inmanencia a la posterior unidad orgánica. [...]

Es en este aspecto que el materialismo de Deleuze-Guattari, el cual interpone el trazado de un plano de inmanencia entre la construcción del concepto y la salvaje multiplicidad del caos no filosófico, rompe el círculo reflexivo que caracteriza la imagen orgánica del pensamiento. Su insistencia en la heterogénesis es apuntada precisamente al desemparejar la inmanencia de la necesidad y la construcción de la interioridad.»¹⁷

Por ello Deleuze no puede seguir ese camino, pues, aunque encuentra zonas realmente interesantes para pensar, el sistema permanece cerrado, la fisura no toca al afuera en su afirmación y no termina de salir de la representación, es decir, de la identidad, la semejanza, la negación y la oposición. Dice Deleuze:

«No adquiere el poder de afirmar ni la divergencia ni el descentramiento. Necesita un mundo convergente, concéntrico; un mundo donde sólo aparentemente se está ebrio, donde la razón simula estar ebria y canta un aire dionisiaco, pero aún es razón "pura". Porque la razón suficiente, o el fundamento, no son otra cosa que el medio para hacer reinar lo idéntico sobre el mismo infinito, y para hacer penetrar en el infinito la continuidad de semejanza, la relación de analogía, la oposición de los predicados.»¹⁸

El sistema schellingniano parece curvarse y convertirse en una suerte de ciclicidad donde se encuentra, como culminación, el Sujeto y la reflexión en un Absoluto dado de antemano e interior, sólo temporal. Por lo tanto el sistema parece estar dado, en cierto modo, de antemano y no dejar que lo divergente, lo nuevo, lo azaroso venga a cambiar el estado de las cosas que hay *de hecho*.

El experimento Schellingniano, muy acertado a ojos de Deleuze y en muchos puntos heredable, sin embargo necesita un paso más en la fisura para que un poco de aire fresco, un poco de Diferencia y de Afuera puedan pasar por él y no se dé siempre lo "mismo bajo el cielo" sino que podamos encontrar "lo nuevo sobre la tierra" y también generarlo en cierto modo. Un sistema donde las individuaciones no estén atadas necesariamente a un Yo o una interioridad absoluta y se esté abierto a la novedad. Dice Deleuze en *Conversaciones*:

«En efecto, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un

¹⁶ Op. Cit. p. 354. Trad. Cast. p. 408

¹⁷ A. TOSCANO: "Philosophy and the experience of construction" p.124.

¹⁸ G. DELEUZE: *Différence et répétition*. p. 339, Trad. Cast. p. 391.

*ría o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título Mil Mesetas remite a estas individuaciones que no son las de las personas o las cosas.»*¹⁹

Es en este punto donde Deleuze encuentra a Hölderlin, germen de este desvío schellingiano respecto del Idealismo y necesario para culminarlo. Hölderlin, así como sus nociones, nos conducen más directamente a Deleuze, pues ya abren el horizonte idealista hacia la búsqueda de una exterioridad al Sistema. A una *fisura* central en el mismo que le libere tanto de los fines, como de la estricta necesidad, como de la organicidad de este Absoluto cerrado y sin posibilidad de alteración; es decir, hacia muchas de las características de la Reflexión que supone y Uno-Todo cerrado y esencialista y no un uno como multiplicidad, distributivo y abierto como el Deleuzeano. Necesitamos pues una fisura que nos separe de aquella creatividad unidireccional y necesaria, sin facticidad y sin exterioridad del idealismo en sus modulaciones, como la describe (en el caso de Hegel) Jacinto Rivera de Rosales en su escrito: “Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”. Dice Rivera de Rosales en dicho texto:

«[...] Esta posibilidad de la nada no cabe en Schelling ni en Hegel, tampoco en el Ser absoluto del Fichte de Berlín, ni en el Urgott del último Schelling. Esta línea que separa las filosofías de la finitud de las filosofías del hen kai pan. Al inicio de la Lógica, Hegel iguala esa nada absoluta al ser, para quitar incluso a ambos todo vestigio de facticidad y fijación.»²⁰

En efecto, si para Deleuze, Schelling muestra la segunda síntesis del tiempo y su consecuente individuación (modo de génesis estática), sin embargo necesita una tercera síntesis que abra, precisamente el sistema, y lo abra hacia un afuera o espacialidad intensiva. Que lo abra al caos o a la verdadera nada; un caos y una nada; una diferencia al fin, no subsumida ni subordinada por el sistema mismo y su interioridad. O lo que es lo mismo, que inaugure un sistema bautizado por Deleuze y Guattari como *Caosmos* o *Plano de Inmanencia*, de tal modo que el Kosmos y el caos estén íntimamente unidos y puedan construirse mutuamente, sin superarse ni aniquilarse. Un sistema que llama al caos con todas sus fuerzas para que entre aire fresco y un caos nunca eliminado enteramente, un caos del sistema mismo y no ajeno o exterior a él. Dicen Deleuze y Guattari en *¿Qué es la Filosofía?*

«Tal vez sea éste el gesto supremo de la filosofía: no tanto pensar EL plan(o) de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plan(o). Pensarlo de este modo, como el afuera y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior y el adentro no interior. Lo que no puede ser pensado y no obstante debe ser pensado [...]»²¹

Así pues, Deleuze necesita para el sistema una doble rectificación, utiliza, en cierto modo a Schelling para vitalizar la estructura kantiana pero necesita a Kant para estructurar y localizar un afuera al sistema idealista. En *Diferencia y Repetición* dice lo siguiente:

«Quizás es preciso buscar allí las verdaderas razones por las que Kant, como le reprocharon los poskantianos, se atiene al punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis. Y si el error del dogmatismo consiste siempre en colmar lo que separa, el del empirismo radica en dejar a lo separado en el exterior; en ese sentido, todavía hay demasiado empirismo en la Crítica (y demasiado dogmatismo en los

¹⁹ G. DELEUZE: *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. (1^{ère} Éd. 1990), pp. 39-40. Trad. Cast., p. 44.

²⁰ J. RIVERA DE ROSALES: “Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” en S. TURRÓ (ed.) *Fonamentació i facticitat en l’Idealisme alemany i la fenomenologia*. Barcelona, Societat catalana de filosofia. Institut d’Estudis Catalans, 2007. p. 90.

²¹ G. DELEUZE y F. GUATTARI. *Qu’est-ce que la philosophie?* p. 59. Trad. Cast., p. 62.

poskantianos). El horizonte o el foco, el punto “crítico” en el que la diferencia cumple su función de reunir, en tanto diferencia, todavía no se ha asignado»²²

Por lo tanto, es en un personaje intermedio como Hölderlin: ni Romántico ni Idealista pero Romántico e Idealista; Kantiano sin serlo, poskantiano sin serlo; donde Deleuze encuentra la fisura del Afuera que construye el plano de inmanencia. Una cesura (*Zwischen*) que nos abre a un *porvenir*. Un *porvenir* que no es tanto futuro (que dependería de un presente) como una temporalidad de lo abierto mismo, una temporalidad espacial intensiva (o lugar) que no pasa y que permanece siempre en el “entre”, la inmanencia misma entre el caos y kosmos. Dice Deleuze:

«En este sentido, es justo decir que la culminación del kantismo no se encuentra en Fichte o en Hegel sino sólo en Hölderlin, quien descubre el vacío del tiempo puro y, en ese vacío, a la vez, la desviación continuada de lo divino, la fisura prolongada del Yo(Je) y la pasión constitutiva del Yo (moi)»²³

Este tercer tiempo, esta fisura tempo-espacial (*Zwischen*) como di-stancia (tensión entre estancias), tiempo vacío o frontera del Acontecimiento²⁴; lugar donde el tiempo deja de ser una ciclicidad sucesiva atada al movimiento para convertirse en una tensión de desposeimiento, es propuesto por Hölderlin, sobre todo, en dos lugares íntimamente unidos.

Por un lado, en el resonar de la diferencia constitutiva *Hélade-Hesperia*²⁵ –donde cada diferencia sólo puede comprenderse en relación íntima con otro, es decir, con un afuera radical del que no tenemos constancia empírica de que haya existido tal y como la concebimos, tal y como nos sirve de horizonte–; esto es una Hélade inconsciente o virtual, un afuera que nos constituye.

Y por otro lado, en los mismos ritmos y tonos de *Edipo* y *Antígona*. Dice Hölderlin en sus *Notas a Edipo*:

«El transporte trágico es, en efecto, propiamente vacío, y es el más no-ligado.

Por eso, en el rítmico seguirse uno a otro de las representaciones, en el cual se presenta el transporte, se hace necesario aquello que en la medida de las sílabas se llama cesura, la pura palabra, la interrupción contrarrítmica.»²⁶

Es decir, en una palabra, una interrupción que cesa violentamente el ciclo del tiempo-movimiento y nos enfrenta al afuera, al caos, a aquello que no podemos pensar pero que no puede ser sino pensado. A aquello problemático que da qué pensar y hace transmutar todo lo que hay generando otro plano de inmanencia, otra epocalidad, otra imagen de lo que significa pensar y otra materia del ser. Nos abre directamente a un Por-venir.

El tiempo, como apunta Deleuze, deja de curvarse y se convierte en una línea recta. Una línea fronteriza que hay que recorrer en dos direcciones distintas a cada paso para que las singularidades se repartan a sus lados. Como ocurre en el Istmo de Corinto²⁷ o en el *Archipiélago*²⁸.

Por lo tanto, y para concluir, podríamos decir que Hölderlin introduce la fisura del afuera que dará lugar tanto a la complejidad constructiva del Sistema de Schelling como al pensamiento de Deleuze, también a través de Nietzsche y de Heidegger. Pues, un sistema abierto, como dice Teresa Oñate en

²² G. DELEUZE: *Différence et répétition*, p. 220, Trad. Cast. p. 260.

²³ Op. Cit., p. 118, Trad. Cast. p. 143.

²⁴ Cfr. Ibidem; y *Critique et clinique*. Paris: Editions de Minuit, 1993, p. 45.

²⁵ F. HÖLDERLIN. “Carta a Böhlendorf, 4 Dic. 18012, en HÖLDERLIN: *Ensayos*.

²⁶ HÖLDERLIN: *Ensayos*, p. 147.

²⁷ Cfr. F. HÖLDERLIN: *Hiperión. O el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 1976. Comienzo de la obra.

²⁸ F. HÖLDERLIN: *El Archipiélago*, Alianza, Madrid, 1997.

múltiples escritos y de manera explícita en: “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”²⁹, se abre al por-venir; y sólo lo hace en una *interrupción* que nos obliga a mirar alrededor, a oír lo no audible y ver lo no visible; que nos obliga a considerar el acontecimiento, su virtualidad y su caos antes de la *individuación* del mismo. De tal modo que no agota lo virtual de los pasados posibles, esenciales para ese por-venir no superatorio, ni progresista, ni anclado en un Fin dado de antemano. Es decir, se abre a que podamos construir otros mundos a la vez que podamos hacerlo heredando, diferencial e impropriamente, tanto las ruinas de *Hiperión*, como la historia de las víctimas (Como señala W. Benjamin), así como el acontecer de lo sagrado ausente y descentrado, «*de tal manera [como dice Deleuze en su Imagen-Tiempo] que la fabulación sea ella misma memoria, y la memoria, invención de un pueblo.*»³⁰

.....

Bibliografía

BADIOU, A.: *Deleuze. El clamor de ser*. Manatí, Buenos Aires, 1997.

BERGEN, V.: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Hartman, 2001,

DELEUZE, G.: *Différence et répétition*. PUF, Paris, 1968.

— Curso sobre Kant, 14/3/78.

— Curso sobre Spinoza, 9/12/1980. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires. Cactus, 2003.

— *Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris : Minuit, 1985.

— *Pourparlers*. Paris : Minuit, 2003. (1^{ère} Éd. 1990).

— y GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991.

— *Critique et clinique*. Paris: Editions de Minuit, 1993.

DUQUE, F.: *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998.

GODDARD, J-Ch.: *Mysticisme et folie* : Essai sur la simplicité. Desclée de Brouwer, 2002

GUALANDI, A.: *Deleuze*. Colección: Figures du Savoir Paris : Les Belles Lettres, 1998.

HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires, Ed. Sur, 1964.

HÖLDELIN: *Ensayos*, Madrid, 1997. Prólogo, traducción y notas de Felipe Martínez Marzoa.

— *Hiperión. O el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 1976.

²⁹ T. OÑATE: “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros” en *El Retorno Teológico-político de la Inocencia (Los hijos de Nietzsche II)*, Dykinson, Madrid, 2010. p. 551.

³⁰ G. DELEUZE: *Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris : Minuit, 1985, p. 290. Trad. Cast., p.294.

— *El Archipiélago*, Alianza, Madrid, 1997.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid, 1992.

— *Hölderlin y la Lógica hegeliana*. Visor, Madrid, 1995.

OÑATE, T.: “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros” en *El Retorno Teológico-político de la Inocencia (Los hijos de Nietzsche II)*, Dykinson, Madrid, 2010.

RIVERA DE ROSALES, J.: “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad” en S. TURRÓ (ed.) *Fonamentació i facticitat en l’Idealisme alemany i la fenomenologia*. Barcelona, Societat catalana de filosofia. Institut d’Estudis Catalans, 2007. pp. 83-99

SCHELLING, F. W. J.: *Schellings Werke*, hrsg. Von M. Schröter, München 1927-1959, reimpr. 1962-1971.

— *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez.

— *Las edades del Mundo*. Akal, Madrid, 2002.

TOSCANO, A.: “Philosophy and the Experience of Construction” en J. NORMAN & A. WELCHMAN (Eds.): *The New Schelling*, Continuum, London, New York, 2004. pp. 106-127.